

Jascalevich, A.A.

Una introducción a la historia de la psicología (Conclusión)

Humanidades [La Plata, 1921]

1921, vol. 2, p. 339-366

Cita sugerida:

Jascalevich, A. (1921). Una introducción a la historia de la psicología: (Conclusión). Humanidades [La Plata, 1921], 2, 339-366. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1470/pr.1470.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-Compartir igual 2.5

UNA INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA ⁽¹⁾

(Conclusión)

IV

Del escolasticismo a la Psicología cartesiana

La desfiguración de la psicología aristotélica comienza con la obra de Santo Tomás de Aquino. En sus manos la pagana *De Anima* llegó a presentar elementos cristianos. Doce siglos de cristianismo y una intensa preocupación para dar bases racionales a la organización de la Iglesia movieron a Santo Tomás a supeditar todo el pensamiento aristotélico a las rígidas formas espirituales del dogma cristiano. Así fué que el teólogo medieval pudo ver una mente subjetiva en la mente que era el objeto de estudio para la *De Anima* ; y estados interiores, estados de alma, en lo que era, para Aristóteles, manifestaciones exteriores de los fenómenos de la naturaleza.

Así también se explica que el historiador moderno haya incurrido en el error de confundir el dualismo ético-religioso, en que se concibe el significado que da a las actividades mentales la *Summa Teologica* de Santo Tomás, con el dualismo metafísico de Aristóteles, por una parte, y con el dualismo epistemológico de Descartes, por otra. Esta confusión es de lamentarse más que ninguna otra, porque en ella se trata del período histórico al cual se remonta el significado subjetivista moderno de los fenómenos mentales. Para dar con el verdadero sentido histórico de ese período, trataremos aquí de examinar brevemente la psico-

(1) Ver el tomo I de *Humanidades*.

logía tomística en sus relaciones, de un lado, con la aristotélica y la de los padres de la Iglesia anteriores a Tomás de Aquino, especialmente San Agustín; y de otro, en sus desarrollos en la psicología cartesiana.

La «mente», en cualquiera de las acepciones modernas de la palabra, ha sido uno de los descubrimientos del cristianismo. Pero más que un descubrimiento fué uno de los factores de la situación histórica del cristianismo, la cual puede con justicia llamarse una situación subjetivista. Sólo el concepto de subjetividad, sólo la creencia en los poderes (ocultos a la observación) de una mente, también oculta, podía justificar la imposición de obligaciones morales al trascendentalismo milagroso de la época y condimentar las promesas de salvación ultraterrenal de la Iglesia.

Pero lo más significativo de todo el período del escolasticismo es que, hasta los días de Santo Tomás de Aquino, las actividades mentales no constituían un problema técnico. No sería exagerado afirmar que, en cierto sentido, no constituían problema alguno. Tampoco sería alterar el significado que dió el escolasticismo a lo psíquico si dijéramos que dicho significado consistía en reconocer el hecho de que existe en el organismo humano un elemento con el cual podemos estar en contacto con la divinidad, para ser rescatados y salvados de la influencia de todo lo no divino que tenemos dentro y fuera de nosotros.

En lugar de preocuparle la «mente» como problema técnico, preocupaba a los escolásticos lo que debía estar en contacto con la mente, es decir, Dios. En verdad, Dios era el problema técnico, por excelencia, que afrontaban. Así como para los griegos la preocupación más grande era la del problema del conocimiento para hacer del hombre un sabio, así a los escolásticos preocupaba mayormente el problema de Dios para hacer del hombre un devoto.

El criterio subjetivista una vez formulado se convirtió en parte de la aparatosidad de la Iglesia, sin tener otra consecuencia que la de robustecer la disposición individual hacia los mandatos religiosos de la época. Pero es de entenderse por ese criterio, no del objeto de estudio de una psicología especial, sino un núcleo de tendencias psicológicas predominantes por parte del individuo para con el medio social y también por parte

de las instituciones sociales para con el individuo. Anteriormente a Santo Tomás, y antes de que los filósofos árabes insinuaran, con las obras desconocidas de Aristóteles, un camino y un método para discutir tales problemas como el de la mente en forma sistemática y en afinidad con otro criterio que con el del apostolado autoritario, la concepción subjetivista no tuvo otra función histórica que la de haber destruído, quizá para siempre, la tradición aristotélica, la tradición objetivo-rationalista, en la psicología.

La mejor prueba de este blanco de más de doce siglos en la historia de la psicología la puede obtener quienquiera que interesado en hallarla buscara en las obras escritas anteriormente a Santo Tomás una huella de discusión sobre el problema de la mente. No la hallaría. Hay que hacer una excepción importante con San Agustín, sin embargo, en cuyos escritos sobre la *Trinidad* se habla de la mente en tono académico, con cierto sello neoplatónico, aunque muy de paso y muy al margen del tema principal de dichos escritos (1). Esta discusión incidental tiene el gran mérito de reflejar la actitud escolástica hacia los fenómenos mentales. Es por esto que la psicología en el siglo XIII, vista con relación al pensamiento de San Agustín, parece haber llevado intacto el impulso que éste le diera. Los escritos de Alejandro de Hales y los de Alberto Magno parecen, en efecto, hacer revivir la tradición agustiniana en la psicología. Pero lo que en realidad ocurrió con estos pensadores fué cosa igual a la que sucedió con Santo Tomás. Es decir, desenterrada la psicología aristotélica en el siglo XIII y convertido el problema de la mente en un problema técnico, se abrió ante ellos un dilema entre la psicología de una época, o sea, la idiosincrasia espiritual del escolasticismo reflejada en San Agustín, y un estudio sistemático sobre las actividades mentales, transplantado o heredado del pensamiento de Aristóteles. Y en la solución del dilema primaron los sentimientos que nueve siglos antes expresara San Agustín, y no las parecidas ideas de Aristóteles.

En Santo Tomás, el dilema fué resuelto favorablemente para

(1) Nos referimos al libro X, capítulo X, de *La Trinidad*.

el ala agustiniano, a pesar de muchas de las apariencias que han hecho afirmar a los historiadores de la psicología (1) que en él se opera una combinación «satisfactoria» entre el pensamiento de San Agustín y el de Aristóteles

Uno de ellos, Dessoir, dice, por ejemplo, que «el interés de San Tomás estribaba en la Conciliación, en las formas dialécticas de unificación, entre las dos tradiciones, para traer este equilibrio; Santo Tomás ha demostrado que el principio agustiniano de la conciencia del «yo» presupone una actividad dirigida hacia el mundo externo puesto que sólo en una actividad semejante puede la razón estar consciente de sí misma. A fin de unir los dos conceptos acerca de la mente, el aristotélico y biológico y el agustiniano y metafísico, Santo Tomás ha distinguido una serie de facultades que la mente posee como condición suya propia y una segunda serie de facultades que la mente posee como condición del cuerpo. »

La cita es instructiva en este punto. Interesado, al parecer, en que el blanco que forman los siglos medievales, en la historia de la psicología, no entorpezca la presentación cronológica de sus propios estudios, el historiador encuentra fácilmente combinaciones y conciliaciones satisfactorias entre San Agustín y Aristóteles en la *Summa Theologica*. Y al hacerlo comete dos errores de un solo golpe. En primer lugar, para San Agustín la mente no tiene sentido metafísico, sino psicológico subjetivista; y para Aristóteles no tiene sentido biológico sino metafísico.

En segundo lugar, lo metafísico del significado aristotélico y lo subjetivista o psicológico del significado agustiniano no fueron conciliados, sino superpuestos el uno sobre el otro. Y esta superposición interesa, quizá, más que la exposición más detallada de la psicología tomística

La superposición se efectuó mediante un desdoble de la metafísica aristotélica. Toda la jerarquía metafísica de la existencia establecida por Aristóteles se ve aparejada en la *Summa Theologica* a una jerarquía espiritual que corresponde del mismo modo a la primera que a la jerarquía de los valores espirituales del

(1) KLEMM, obra citada, páginas 14 y 15 ; DESSOIR, obra citada, páginas 61 y 63.

credo cristiano. Además, esta segunda jerarquía, tan ajena a Aristóteles como el mismo cristianismo, deriva su defensa dialéctica del sistema aristotélico. Veamos un ejemplo en el texto de la *Summa*.

En el pasaje que hemos seleccionado, Santo Tomás hace alusión a la *De Anima* en una de las secciones citadas más arriba y por eso podremos darnos perfecta cuenta del desdoble que señalamos. Dice Santo Tomás en el interrogante LXXXII, artículo 3º de la *Summa* :

« ¿ Es la naturaleza de la razón superior a la de la voluntad ?
(a) No ; en primer lugar, porque la causa final o el bien es el objeto de la voluntad... etc. ; en segundo lugar, porque los fenómenos naturales ascienden de lo imperfecto a lo perfecto. De la misma manera, en las facultades del alma, el orden asciende de la sensación a la razón, la cual es la facultad superior. Pero el proceso natural es de un acto de razón a un acto de voluntad... etc. Y en tercer lugar, porque los estados de alma corresponden a sus potencias respectivas. Pero el amor, el cual es un estado de alma alcanzado mediante la voluntad como la más alta virtud, puesto que dicen las escrituras « aunque conozco... etc. »

Evidentemente, pues, tenemos en Santo Tomás una escala de hechos subjetivos que corresponde a la escala aristotélica de la realidad ; potencias del alma que corresponden a las « potencialidades » metafísicas del sistema aristotélico ; y un plano de valores cristianos de las manifestaciones espirituales, que corresponde al plano de valores metafísicos de las « actualidades » de Aristóteles. Convirtiendo a este pagano en maestro del cristianismo, Santo Tomás no hizo más que supeditar a Aristóteles a la tarea de hacer imposible que la tradición aristotélica echara raíces en la civilización occidental.

La más remota consecuencia de la conversión fué la de llevar la concepción subjetivista de la mente más allá de sí misma, creando elementos en ella que luego fueron cualidades de su propia tergiversación. En efecto, sin la forzada supeditación de la psicología aristotélica, el concepto subjetivista, que dominó hasta la mitad del siglo pasado, hubiera hecho del objeto que estudia la psicología, un objeto cuya definición dependería de los valores que una teoría lógica fijara a la conciencia del indi-

viduo de una época dada. Es decir, la mente hubiera sido un objeto social, y no un objeto fantasmagórico. Con una *De Anima* concebida en términos subjetivistas, la mente fué categorizada, hasta nuestros días, de acuerdo con los valores de la conciencia individual del medioevo y no con los distintos cambios y progresos experimentados desde entonces por dichos valores. Además, los fenómenos mentales relacionados en la *De Anima*, con todo el libre juego de los fenómenos de la naturaleza, se aislaron en el cordón umbilical que nos une fatalmente a la divinidad.

En la falta de condiciones intelectuales para asimilar la psicología aristotélica, la ciencia de los fenómenos mentales perdió, en la época del escolasticismo, una de sus grandes oportunidades históricas. La *De Anima* pasó por esa época sin ser aprovechada más que para contribuir al delineamiento de la ficción que fué después el objeto de estudio de la psicología, hasta hace apenas varias décadas. Aceptada primeramente como un detalle estructural, por así decir, de la conciencia religiosa que precipitó el cristianismo, la noción subjetivista hubo de parapetarse luego tras los contornos sistemáticos de la psicología aristotélica para convertir en único problema de la psicología, esa condición psicológica de la sociedad medieval, esa mentalidad, si se quiere, de una época en que los ideales y los impulsos humanos estaban asediados por toda suerte de endemoniamentos y deificaciones. La resultante de este estado de cosas fué la de hacer un mito del objeto de estudio de la psicología. Los caracteres generales de la mente humana se hicieron equivalentes a los caracteres generales del alma medieval.

Tres siglos después de Santo Tomás, cuando la psicología entró a tomar parte en la larga controversia que debía decidirse sobre un criterio lógico de verdad para el conocimiento científico en general, la concepción subjetivista de lo psíquico desempeñó su primer papel técnico en la ciencia de la mente. Es éste el primer capítulo de la historia de la psicología moderna y en él figura la creación definitiva de la «psicología de las facultades». Es el capítulo cartesiano.

Descartes llevó a un extremado límite la tendencia de renovación que imprimieron a la psicología escolástica el florecimiento de las demás ciencias en el siglo XVI. Ya hemos visto cómo se revela contra todos los hechos que se han ocupado de problemas psicológicos antes que él. Es que en la psicología de sus predecesores hallaba las deficiencias de todo el conocimiento científico del escolasticismo y animábale, por otra parte, el propósito de traer al tratamiento de los fenómenos mentales el método de investigación y de prueba que tanto éxito obtenía durante su época en el orden de los fenómenos físicos.

Pero así como en el escolasticismo el espíritu de la religión que palpitaba en Santo Tomás determinó el significado subjetivista de lo psíquico, así también en la época cartesiana el espíritu de reacción en contra de la lógica antiautoritaria y antitradicional que preocupaba a Descartes determinó un subjetivismo individual en cuyo aislamiento del mundo y de la sociedad hallábase la fuente y el criterio de la verdad.

El subjetivismo escolástico revistió así, en manos de Descartes, uno de sus caracteres más conocidos en los tiempos modernos. Elevando el alma por encima de la sociedad y de la naturaleza a una posición desde la cual preside sobre los valores humanos, Descartes desnudó la mente, por completo, de cualidades naturales y sociales, en cuyo lugar colocó los caracteres que entonces predominaban en los métodos de aceptar y rechazar tradiciones intelectuales.

Efectivamente su *cogitatio*, fuente y prueba a la vez del conocimiento humano y punto cardinal de su psicología es « algo », como él mismo dice, que pone al individuo en la seguridad de librarse de la autoridad y de la tradición. *Cogitatio* es « mente » concebida en términos del método *que debe* seguir el individuo para poner a prueba sus creencias. Es lógica superpuesta a la naturaleza humana.

Es decir, así como Santo Tomás de Aquino, describía lo psíquico subjetivista en términos aristotélicos, así Descartes describía lo psíquico logista en términos de subjetividad. No podemos creer, por cierto, que Descartes ha descubierto y estudiado el alma y sus actividades como habitante de la glándula pineal.

Lo que ha descubierto y estudiado fué, en realidad, la necesidad de dar, en el dominio de la razón, con una condición primaria o esencial que corresponda al conocimiento, a la manera en que la noción corresponda al mundo conocido, o sea una condición en cuya virtud se despersonaliza e individualiza el conocimiento para garantía de su legitimidad y validez; en otras palabras, un método de conocimiento que sirva de salvaguardia al individuo contra la imposición de la verdad dogmática por la fuerza de la autoridad. La « mente » en su sentido cartesiano viene a ser, por eso, el alma subjetivista escolástica con el agregado de que de ella emana el conocimiento como una inherencia suya indiscutible.

Este sentido cartesiano de las actividades mentales subsistió por mucho tiempo, a pesar de las reacciones que contra él se levantaron. En realidad, estas reacciones, antes de afectar a la psicología cartesiana, desarrollaron sus aplicaciones en muchos sentidos. Aunque esta reacción fué eficaz para destruir la alta dignidad atribuída por Descartes a la razón sobre todas las demás actividades mentales, hizo del dualismo establecido por él, entre lo material y lo psíquico, un verdadero desarrollo de la doctrina psicológica cartesiana, que convierte el orden de los fenómenos mentales en una existencia interior paralela a la de los fenómenos de la naturaleza. Una vez más, la mente fué concebida como una correspondencia paralelista al mundo exterior; como la substancia de nuestro mundo interior compuesta de *estados* de los cuales tenemos inmediata conciencia.

Como resultado de ese desarrollo de la psicología cartesiana, nació la sistemática formulación de un paralelismo entre el cuerpo humano y el alma, relacionándose a ambos de la manera en que Descartes relacionaba los impulsos con que el alma « mueve la glándula pineal y el espíritu animal ». Los elementos de todo este desarrollo, operado principalmente en Alemania y en parte en Inglaterra y Francia, estaban latentes en el *Tratado de las pasiones* de Descartes.

En esa obra, al propio tiempo de atribuir al hombre la substancia extra-dimensional de su vida psíquica, Descartes no reconocía como fenómeno esencialmente psíquico los procesos que, como los de la sensación y la emoción, se operan tanto en el

hombre como en los animales inferiores y trataba estos procesos como funciones mecánicas del organismo. Por otra parte, esa substancia incorpórea, relacionada por Descartes con la glándula pineal, tenía para él la función de poner en movimiento el « espíritu animal » a fin de imponer sobre éste todos sus mandatos. De esta manera el alma, para Descartes, era una especie de facultad de raciocinio, la cual dirigía, causaba y contraloreaba, desde su asiento mandarinesco en la glándula pineal, todas las actividades del autómatas, el hombre.

Ahora bien ; a medida que las especulaciones sobre un criterio y una fuente definitiva de la verdad científica reconocían elementos de sensación y emoción como factores de dicha fuente y criterio, aumentaba el número de los procesos mentales que tomaban asiento cerca de la razón en el mundo psíquico y que se consideraban como pertenecientes a la vida incorpórea e interior. Hasta los pensadores menos racionalistas, como los ingleses, dieron a la sensación el sentido extradimensional e incorpóreo, el sentido subjetivista cartesiano que Descartes daba solamente a la razón. El mejor ejemplo de todo esto, lo ofrece la psicología de John Locke.

« Todas nuestras ideas, dice Locke, provienen de la sensación o de la reflexión. » Hay que pensar con los ojos cerrados, sobre esta proposición básica de la obra de Locke para no incurrir en el error, cometido por no pocos historiadores, al ver en la *tabula-rasa* postulada por Locke una eliminación del poder oculto atribuido por Descartes a la razón. En realidad, al sustentar un significado de lo psíquico en términos de una *tabula-rasa*, Locke se refería a la relación entre la mente y el mundo exterior, institucional o social. Pero en cuanto a la mente misma, Locke la ha dotado, sin embargo, de poderes ocultos definitivos con los cuales recibe y elabora el material de conocimiento con que la provee el mundo exterior. Mientras que Descartes derivaba todo el conocimiento de una sola facultad, la de la razón, Locke lo hacía de toda una serie de facultades como las de la razón, la imaginación y la memoria.

He ahí en Locke, lo que legítimamente puede llamarse, por primera vez en la historia de la psicología, una psicología de las facultades mentales. Santo Tomás de Aquino le proporcionó a

ésta su sentido subjetivista ; Descartes le facilitó su tendencia a la demarcación de poderes ; y Locke, por último, llevó a cabo esta demarcación con el reconocimiento de una serie de facultades mentales distintas.

Esta interpretación de la psicología de Locke ha encontrado cierta resistencia por parte de algunos (1). En respuesta a ello, veamos textualmente cómo explica Locke un fenómeno mental cualquiera. Tomemos, por ejemplo, la sensación del placer. Dice Locke: «El infinitamente sabio autor de nuestra vida, habiéndonos dado poder sobre varias partes de nuestro cuerpo, para moverlo a nuestra discreción o para traer mediante ellos el movimiento que constituye la acción de todo nuestro cuerpo; habiendo dado un poder a nuestra mente para seleccionar las ideas sobre las cuales pueda reflexionar, para inquirir en tal o cual objeto con atención y detenimiento, se ha complacido agregar, a varios pensamientos y a varias sensaciones, una percepción de placer para estimular la actividad de las facultades.

« Ahora bien, si esta percepción estuviera completamente separada de nuestras sensaciones y nuestros pensamientos, no habría motivo alguno para preferir un acto o pensamiento a otra cualquiera. Permítase al pensamiento correr al azar, sin dirección ni designio alguno, y experimentar el contacto de las ideas de nuestra mente cual si éstas fueran sombras insignificantes, para aparecer en la mente sin sentir la influencia de aquellas ideas; de seguro que en tal estado, a pesar de estar provistos de las facultades del entendimiento y de la voluntad, seríamos criaturas inactivas que pasaríamos nuestro tiempo en una letárgica pereza. Plugo, por consiguiente, a nuestro sabio Creador adherir algunos objetos y a las ideas que de estos derivamos,

(1) Me refiero a una discusión que surgió cuando expuse estas ideas en la conferencia mensual de la Facultad de filosofía, de Columbia University. Se decía que esta interpretación está en conflicto con la actitud asumida por Locke en exposiciones como la siguiente: «El haber introducido en las discusiones relacionadas acerca de la mente, con el nombre de facultades, una noción de la naturaleza y la operación de éstas que, a mi entender, trajo tan poco progreso en nuestro conocimiento de la vida mental, como el que trajo en la física una noción igual, inventada para explicar las actividades del cuerpo.»

como también, a algunos de nuestros pensamientos, una sensación concomitante de placer y ha evitado de esta manera que las facultades de que nos ha dotado se esterilizaran en la inactividad. »

Todo esto es típico de Locke y si ello no es una psicología a base de facultades casi mitológicas, Locke no tiene psicología alguna. La psicología de las facultades mentales no es otra cosa que la de hacer que la explicación de una actividad mental, como la del placer, se haga en términos como los citados. Quítese la cualidad teológica que a estos caracteriza, ordénese las facultades que en ellos van expresadas y se obtendrá la presentación sistemática de la psicología de las facultades que encontramos en Wolf. Si Locke ha criticado el uso del término facultad, no puede haber sido a causa de presagiar el advenimiento de la psicología wolfiana, sino por la sencilla razón de que, a pesar de discutir el problema de la mente con cierta riqueza de detalle, ha llevado a su discusión la psicología cartesiana, desarrollada por él mismo, y el lenguaje popular predominante en su época para hacer referencia a las actividades mentales (1).

En otras palabras la *tabula-rasa* de Locke, no era ni *tabula* ni *rasa*.

Era ella, por una parte, una entidad sobre la cual estaban grabadas como en bronce, las ideas en el sentido cartesiano a las cuales Locke atribuía un poder que, según él, las sensaciones no tenían; y por otra, debido al sentido lockiano del conocimiento y como un proceso de relaciones y comparaciones, era ella una especie de activo taller de la experiencia, de elaborar el sentido subjetivista, escolástico y cartesiano de las actividades mentales, de acuerdo con las entidades metafísicas que Santo Tomás trasplantó de la situación lógica en que se colocara la física de Aristóteles al estudio de la mente humana.

Siglo antes y siglo después de Locke o sea, desde Hobbes a Berkeley y Hume, presenta la historia de la psicología una se-

(1) Locke mismo corrobora esto cuando dice : « Al aparecer entre el público, la filosofía debe tener tanta complacencia como para vestirse en el lenguaje diario de la época siempre que con ello está a salvo la verdad y la dignidad. »

rie muy variada de provechosas insinuaciones y hasta soluciones de muchos de los problemas que hoy se plantean en la psicología contemporánea. Muchas son las figuras de ese período que al margen de contribuciones geniales a distintas disciplinas filosóficas, aportaron elementos de singular interés e importancia al conocimiento de las actividades mentales. Algunos, como Hobbes, en su aplicación de estos conocimientos al planteo de cuestiones sociales y políticas, merecen, en realidad, un capítulo aparte en la historia de la ciencia. Otros como Malebranche, primero, y Berkeley y Hume luego, preocupáronse de dar soluciones a problemas que, como los de percepción visual, obtuvieron soluciones aceptadas hasta en nuestros días.

Pero visto todo este período al través de las condiciones que precipitaron los progresos experimentados en sus doscientos años las demás ciencias, y juzgados sus caracteres generales por contraste con los que caracterizan a la psicología de nuestros días, cuán acertado resulta decir con Herbart que «desde Locke hasta los últimos días de Kant, la psicología ha marchado a paso de tortuga». En efecto, poca es la diferencia que hallamos entre un tratado como el de Locke sobre actividades mentales o el de un escrito de Leibnitz o Spinoza y un tratado como el de Wolf. En todos ellos se parte de la base de un sistema organizado de poderes de la substancia subjetiva cartesiana y se llega a conclusiones a veces interesantes y atractivas y por veces de gran contundencia racional, pero siempre determinadas por una especulación que resulta de todas veras similar a la que palpita en las argumentaciones teológicas de un San Anselmo o San Agustín.

Todo esto significa que del siglo XVI al XVIII, las entidades metafísicas del sistema racional aristotélico desaparecen en el conocimiento de los fenómenos físicos pero subsisten en el orden de los fenómenos mentales. El concepto de actualidad y potencialidad, el concepto de las esencias trascendentes desaparece para la visión de la naturaleza del universo, pero permanece intacto por obra y gracia del desarrollo cartesiano del concepto escolástico, acerca de la vida psíquica, para la caracterización de la mente, para concebir y definir la naturaleza humana.

La psicología cartesiana, elaborada para responder a las exigencias impuestas por los conceptos de cambio y de verificación y descubrimiento en las ciencias, fué acogida, al parecer, para justificar la rigidez y el absolutismo en el orden moral y social de la vida, cual si intereses de clases y de religión dictaminaran entonces, que la mente es un privilegio de unos cuantos seres predestinados a pensar para la sociedad entera.

Esta situación dió lugar a otras cosas tan especulativas como la misma psicología de las facultades que de ella se originó. En la ética tuvo su repercusión más ingenua en la doctrina inglesa que se sustenta hasta hoy mismo, por parte de algunos filósofos, para explicar actos morales por medio de la atribución de un « sentido moral » a la mente humana. En la epistemología repercutió por el circuito Hume-Berqueley que transmitió a Kant el postulado de formas universales necesarias a la mente de acuerdo con la premisa « de una presencia de juicios sintéticos a priori ». Y en algunos desarrollos de la psicología la consecuencia más pintoresca de aquella situación fué la del desarrollo de la frenología.

Fué recién a mediados del siglo pasado que se produjo una verdadera reacción contra ese estado de cosas, con la crítica general de que entonces fué objeto la psicología de las facultades. Pero como veremos en la sección subsiguiente, si bien indicaba esa reacción que el psicólogo dábase perfecta cuenta del estado lastimoso que había presentado su ciencia hasta sus propios días, no significó, en un principio, un conflicto verdadero entre la psicología de las facultades, por una parte, y una psicología que, por sus propios méritos, merecía considerarse muy superior a aquella. Así es el caso de la obra del que aparece en la historia de nuestra ciencia como quien ha dado el golpe de gracia a la « psicología de las facultades ».

UN CONFLICTO DE TRADICIONES EN LA PSICOLOGÍA MODERNA

Siguiendo el hilo de esa leyenda que nos dice que la « psicología de las facultades » tuvo su origen en Aristóteles y su muerte en Herbart, los que han escrito sobre la historia de la

psicología (Ribot entre los ya citados) han atribuido a Herbart un lugar preferente en sus exposiciones. (Por nuestra parte incurriremos en este mismo error, no sin antes recordar, sin embargo, que de errores, más que de ninguna otra cosa, hemos querido ocuparnos.) De la lectura de esas exposiciones, en efecto, se desprendería que Herbart ha librado a la psicología de aquella exótica tradición mediante algún genial descubrimiento suyo. Pero los gruesos volúmenes de la obra de Herbart no nos demuestran tal cosa. En cuanto a la crítica «memorable» para algunos y «fulminante» para otros, que él dirigiera contra la «psicología de las facultades» ya hemos visto que no ha presentado un lenguaje distinto, y mucho menos superior, al que empleó Aristóteles en una ocasión similar. Y en cuanto al peso que puede haber tenido su propia psicología, como reacción contra la de sus antecesores, veremos que tampoco puede ser base para el juicio histórico que, con frecuencia, se está mereciendo este psicólogo.

A nuestro modesto entender, la relación que guarda Herbart con la malsana tradición que representa históricamente la psicología de las facultades, parece ser igual a la de cualquier otro psicólogo de su tiempo; salvo que, lo que en otros es una expresión incidental de reproche para el pasado de la psicología, en Herbart es una enciclopédica actitud sentenciosa. Además, Herbart escribía en forma que acusaba una fuerte ilusión suya de que todo lo escrito anterior a él, acerca de las actividades mentales, todo el pasado de la psicología, reducíase a una mitología (término que emplea a menudo), combinación de falsedades destinada, por fin, a dejar su lugar a la psicología de que él era autor.

Esta abreviación que hace Herbart del pasado de su ciencia es, en parte, muy propia y muy explicable en el psicólogo de los comienzos del siglo XIX. Ante la preocupación de dar con una válvula de escape a las deficiencias por las cuales negábase en la época hasta la posibilidad de una ciencia de la mente, la historia de la psicología asumía para él los caracteres de un pasado de todas veras reducido.

Por una parte Kant, en Alemania, que veía esa difícil situación en la imposibilidad de aplicar las matemáticas a los fenó-

menos mentales, y por otra, Comte, en Francia, que creía verla en la ineludible necesidad del psicólogo de recurrir a la introspección, aguijonearon fuertemente al psicólogo de la época para sacar la ciencia del quicio en que las críticas decían verla. Una nueva tentativa, pues, se hace para reconstruir la psicología *ab-ovo*. Otra vez más, y ésta a pocos años de establecerse millares de laboratorios de psicología, el psicólogo procede a la manera del autor de una metafísica, a dar fundamentos nuevos al dominio científico de los fenómenos de la mente. Todas las tentativas anteriores a él podían descartarse. Todas ellas guardaban mucha similitud entre sí, por la sencilla razón de que poco se parecían a la suya. Y una vez descartados todos los esfuerzos del pasado, identificaba él, con un sólo apelativo, toda la enmarañada serie de doctrinas que a su juicio formaban. Este apelativo fué el de « psicología de las facultades », de seguro por ser un nombre adecuado para los propósitos de simplificar y de desprestigiar, a un mismo tiempo, el pasado de su ciencia.

Tales, a nuestro criterio, la actitud histórica de Herbart. Ciertamente es que respondiendo a las críticas de su antecesor en la alta cátedra universitaria de Koenigsberg, Herbart formuló su psicología extremadamente asociacionista a base de la aplicación de las matemáticas y a base de una sistemática oposición a la psicología de Wolf, la cual, dicho sea en justicia a Herbart, revestía los caracteres más definidos a que hubiere llegado en época alguna el artificioso concepto de « facultades ». Ambas bases asegurábanle su deseado divorcio con todos los antecesores suyos en la materia; y puso manos a la obra con esfuerzos mentales tan admirables, que de haberlos hecho exclusivamente en la metafísica quizá no hubiera tenido que ceder un primer lugar en la historia, ni al mismo Leibnitz. Pero los ha realizado en la psicología y el lugar que hay que adjudicarle en la historia de ésta debe estar de acuerdo con lo que ha llegado a ser la psicología cincuenta años después de su muerte.

Hoy día ya no pueden impresionarnos los gruesos volúmenes de Herbart, llenos de complicados cálculos sobre « ideas » o « sensaciones ». En efecto, a los cuarenta años de morir Herbart, un psicólogo tan respetuoso con la antigüedad como James, podía repetir dos veces que esos cálculos de Herbart le

eran repulsivos. Y cómo no habrían de serlo, cuando a pesar del exagerado empleo de las matemáticas, y de arremeter contra la psicología de las facultades y contra la introspección como método científico, se entrega a la tarea de establecer una «estática» y una «dinámica» de las mismas «ideas» y «sensaciones» que hallamos casi dos siglos antes en John Locke !

Herbart, pues, descubrió el pecado original en otros sin enmendarse él mismo. Descubrió errores sin eliminarlos. Antes al contrario, olvidando que la misma aplicación de las matemáticas hecha por él (no obstante haber creído que la «experimentación no puede ser realizada sobre el hombre») sugeríale que la «sensación» es una entidad sólo en el sentido de una fórmula adecuada para cierta técnica de estudio, cayó en el error tradicional de creerla a tal punto la esencia de los fenómenos psíquicos, que llegó a reconstruir íntegramente, con agregados y combinaciones, repulsiones e inhibiciones de las «sensaciones», cada una de las «facultades» que tanto repudiaba. Destruía Herbart la «psicología de las facultades» y revelábase contra el preestablecido orden de actividades mentales, que ella tomaba por base ; pero luego de hacer ésto volvía a reconstruirla a base de las «sensaciones» que consideraba ser los hechos elementales de que estaba constituída la vida mental. Ocurrió con Herbart lo que él mismo observaba con respecto a Wolff; que «el psicólogo no puede llegar a conclusiones que estén en conflicto con su propia metafísica». Y es por eso quizá, que luego de dedicar centenares de páginas a destruir el concepto de «facultades» se ve en la obligación de decir lo siguiente en su tratado de psicología: «Por la forma en que aquí debemos presentar la psicología, la hipótesis tradicional de la existencia de facultades mentales no puede ser descartada por completo, pues se trata de una hipótesis que es el resultado de muchos siglos de labor y constituye el esfuerzo más acertado que se haya hecho para presentar toda la vida mental en un sólo conjunto.»

Es decir, por encima de la concepción subjetivista de la mente, tenemos en Herbart una tentativa de superponer una nueva metafísica. La experiencia deja de ser producto de «facultades» para convertirse en receptáculo activo de los «elementos

esenciales » de las facultades. El concepto de « facultades », en verdad, lejos de desaparecer, resurge en forma más grotesca aún que en Wolff. En lugar de una facultad de la memoria, por ejemplo, tenemos en Herbart un agregado de « sensaciones » de la memoria y este agregado presenta distintos grados de cohesión a la manera de distintas facultades. Así se explica que después de toda la acerba crítica contra este concepto se exprese en la forma recién citada acerca de él. Aquellas palabras suyas, tan contemporizadoras no son las únicas que hallamos en su « psicología empírica ».

En la introducción a ésta declara, sin desfallecimiento alguno, que « el concepto de *facultades* es una tradición que refleja el total de la observación psicológica; guiados por este concepto bosquejaremos aquí los caracteres generales de la psicología empírica ».

En otras palabras, tampoco motivos tenemos para creer que Herbart ha destruído el concepto de « facultades » como para creer que Aristóteles lo ha originado. Q. E. P. D.

Después de lo afirmado acerca de Herbart, corremos el peligro de hacer creer que hemos desasociado de la psicología formulada por él, el gran motivo pedagógico que en gran parte la ha inspirado. Sería conveniente, pues, reabrir la cuestión y volver a considerarla bajo este otro aspecto.

Cierto es que la actitud de Herbart contra el concepto de facultades se dirigía al mismo tiempo contra la tradicional doctrina pedagógica de que la mente es un cuerpo de determinadas habilidades en un estado potencial que, para manifestarse en actividades concretas de inteligencia, requiere la influencia del medio escolar o social. Así, por ejemplo, de acuerdo con Locke y los que como Pestalozzi llevaron las ideas de él al campo de la pedagogía, la educación consistía en desarrollar la mente por medio de un curriculum cuyas materias y actividades de estudio correspondían exactamente a las supuestas facultades predeterminadas de la estructura mental. A cada « facultad » correspondía uno de los objetos de estudio. Cada facultad se desarrollaba con la práctica en alguna materia correspondiente, a la manera en que una serie de músculos pueden

desarrollarse mediante una clase determinada de movimientos gimnásticos. Hasta la « facultad » del pensamiento había de desarrollarse mediante un repetimiento de ejercicios « mentales » ofrecidos muy especialmente, según Locke, en el estudio de las matemáticas.

Con mucha razón dice John Dewey que la influencia de Herbart contra esas nociones pedagógicas basadas sobre una psicología errónea fué realmente decisiva. « Herbart, dice Dewey, ha eliminado en la educación el concepto de facultades mentales y la noción de que estas facultades pueden desarrollarse mediante el ejercicio por obra de cualquier clase de estudios. En el lugar prominente que como *receptáculo* de la enseñanza ocupaban las *facultades* en la pedagogía anterior a él, Herbart colocó el concepto del *contenido* de la enseñanza e hizo de la selección de elementos, materiales y actividades en el medio escolar o social, la tarea más importante del pedagogo. » Herbart llegó a ser así el guía espiritual de una gran serie de reformistas en la enseñanza. A estos pedagogos preocupa la actividad exterior, los *objetos* y *actividades*, observables para el maestro y no los procesos interiores. Para ellos, estos procesos se producen y el crecimiento mental se opera, de modo infalible y casi automático, frente a adecuados elementos de estudio.

Mucho habría que decir, sin embargo, y no poco lo hace Dewey mismo acerca de las deficiencias que presentan, no obstante su gran valor histórico, esos sistemas pedagógicos que como el de Herbart, dan más importancia a los elementos de estudio que a los elementos mentales del educando, y hacen que la educación de un niño, provisto de inteligencia, además de órganos sensuales quede reducida a educar nada más que los sentidos. Pero dejando de lado este aspecto de un problema que no nos debe preocupar aquí mayormente, es de interés observar la manera en que la influencia de Herbart, históricamente decisiva y benéfica en la pedagogía, se ha prestado a exageraciones con respecto a su posición en la psicología.

Un historiador tan serio de la psicología como Paul Monroe, ofrece un ejemplo interesante. El autor de la más brillante enciclopedia pedagógica dice en su *History of Education*, página 626: « Como hemos notado previamente, la psicología predomina

minante en el siglo XIX era la psicología aristotélica de las « facultades mentales », alterada en muy poca cosa por el pensamiento moderno. Según esta psicología el alma estaba dotada de distintas capacidades superiores e inferiores, una de las cuales correspondía a alguna facultad especial. »

« ... En lugar de todo ésto, Herbart trajo el concepto de que el alma es una unidad, no dotada de facultades innatas, sino *rasa* al nacer y posee un solo poder : el de entrar en relación con el ambiente mediante el sistema nervioso. »

Descartando por obvias razones los errores que en este pasaje se comete con respecto a la historia de la psicología, como también acerca del papel desempeñado por el sistema nervioso en la psicología de Herbart, detengámonos ante ese concepto del alma atribuído por Monroe a Herbart. ¿ Qué es en el alma concebida por Herbart, esa cualidad *rasa* y ese solitario *poder* para relacionarse con el ambiente ?

Pero a nuestro juicio, la mente concebida por Herbart es menos *rasa* que en el caso de Locke y tiene más de un poder para efectuar sus procesos. El breve sumario de la psicología herbartiana que sigue, parece probar nuestra contención.

La mente es concebida por Herbart en términos metafísicos, y no ya simbólicos, como un mecanismo en el que toda manifestación o actividad (proceso mental) resulta de la elaboración, organización y toda una serie de relaciones de los elementos esenciales, de las « unidades », como Herbart dice, de la vida mental. Estas unidades que como veremos son, ni más ni menos, las « ideas simples » postuladas por Locke, tienen la virtud de oponerse o resistirse las unas a las otras y de esta manera se convierten en fuerzas mentales que en vez de destruirse se alteran y se transforman mutuamente. « Toda la actividad mental se produce por la resistencia o la oposición de estas unidades. »

Esta actividad de las unidades mentales presupone, según Herbart, dos planos ; uno estático y otro dinámico, de actividad mental. El dinámico es el plano al cual ascienden las ideas que son suficientemente fuertes para desasirse de las restantes. El estático, es el plano en que se opera un equilibrio entre las ideas que, a fuerza de resistirse unas a otras, son dueñas de cierta tensión propia. Por consiguiente, la psicología, « la estática y la

dinámica de la mente», «se ocupan» de calcular el equilibrio y las oposiciones entre las ideas; su estudio parte de la suma total de las resistencias de las ideas y la razón media de sus limitaciones; es decir, la suma total de las resistencias de algunas ideas dividida por las oposiciones hechas por otras.

De dichos cálculos, Herbart deriva las leyes que rigen los procesos mentales. Una «idea general» se explica, según estas leyes, como la ascensión de una idea simple o «unidad mental», o «simple percepción», que provoca estados análogos en la mente.

Es decir, la «idea general» se explica, no como producto de un poder mental determinado, sino como resultado de recíprocas reacciones entre varios estados mentales. Así también, un sentimiento se explica como un agregado de «ideas». Según la interpretación de Ribot, un sentimiento causado por la muerte de un amigo es, para Herbart, fruto de una oposición entre «la idea» de su muerte, por una parte, y la de memorias de otros tiempos relacionados con el muerto, por otra.

Nos hallamos, pues, en plena psicología tomista o asociacionista. No vemos que el alma tenga para esta psicología un solo poder: el de relacionarse con el medio ambiente por obra del sistema nervioso, ni nada que se le parezca. No vemos en ninguna página de la *Psychologie als Wissenschaft*, de Herbart, su psicología por excelencia, nada que no confirme lo que dice W. James al referirse a Herbart, como a uno de los tantos que con Mill, Bain y Hodgson sostiene la noción de «ideas atomísticas». Y agrega James: «En Alemania, la misma suposición mitológica ha sido más radicalmente extendida y llevada a un extremo todavía más lógico, aunque más repulsivo, por Herbart y sus discípulos que hasta hace poco tiempo han reinado, puede decirse, como soberanos en su país natal. Para Herbart, cada idea es una entidad permanente existente; su entrada en la conciencia no es más que la determinación accidental de su ser. Como sucede al ocupar el teatro de la conciencia, otra idea está allí, anteriormente instalada. Este acto de inhibición le da, sin embargo, una especie de influjo sobre la otra representación «idea», que en todas las ocasiones posteriores facilita el acto de seguir a la otra en el espíritu.

La ingenuidad con que la mayoría de los casos especiales de

asociación se formulan en este lenguaje mecánico de lucha e inhibición es grande y sobrepuja en perfección analítica a todo lo que ha hecho la escuela asociacionista inglesa. Este es, sin embargo, un mérito dudoso, en un caso en que los elementos importados son artificiales; y debo confesar que para mi espíritu hay algo repulsivo en la enmarañada jerga herbartiana de *masas de representaciones e ideas, impedimentos, resistencias y oposiciones, sumas de impedimentos, sumergirse, elevarse, fusionarse, fluctuar complesiones, de las ideas* (1).

Salvo en un caso, en verdad extraño, de lógica, en que dos errores pueden producir una verdad, sería permisible, a nuestro juicio, decir que la criticada posición de la psicología de Herbart, es superior a la de la « psicología de las facultades ».

Así como ésta pecaba en un subjetivismo que rayaba en mitológico, por sus poderes ocultos y facultades innatas, así, la de Herbart, pecaba en un extremada metafísica que rayaba en un repulsivo simbolismo por sus innecesarias representaciones de hechos mentales, con signos algebraicos y otros elementos figurativos. Por lo demás, su reacción contra Locke fué hecha con elementos puramente lockianos. Rechazaba las « facultades » de que Locke hizo uso, para reducirla a elementos esenciales y luego volver a reconstruir, con éstos, todas la « facultades » que había destruído. Cosa parecida ocurrió, como hemos visto, con Locke en relación a Descartes. Locke redujo la vida mental a distintos elementos o « ideas » que correspondían a cada una de las facultades; mientras que Herbart la redujo a un elemento o « idea » común. Pero luego de hacer esto, Herbart vuelve a reconstruir con ellas todas las facultades mitológicas de Wolff. Es que la « idea » o unidad mental herbartiana es tan mitológica como la « facultad » wolffiana.

En pedagogía ocurrió que esta transposición de elementos artificiosos en la explicación de hechos mentales tenía grandes ventajas. La « idea » o « unidad » mental, concebida como un elemento que, en su génesis, depende más del mundo exterior que de la mente, sugiere al pedagogo la gran importancia que

(1) W. JAMES, *Principles of psychology* ch. association.

tiene « lo que será el contenido de la mente del educando ». Hasta los días de Herbart, el « contenido » era lo que menos preocupaba en la educación, debido al concepto predominante de una estructura facultativa predeterminada. Por contraste con este erróneo concepto, la posición herbartiana tuvo, por cierto, gran valor. Pero de ahí, del valor histórico de sus implicaciones pedagógicas al valor científico de sus premisas y conclusiones, media una gran distancia. Herbart podrá ocupar una posición ventajosa con respecto a Locke en la pedagogía ; pero no en la psicología. Nada hay en su obra que haya podido alterar el esquema lockiano de mente, objeto, idea ,que servía de base a la psicología de su tiempo. Veamos, por ejemplo, cuán débil era su actitud hacia dicho esquema, en comparación con la de su contemporáneo Reid.

La actitud del filósofo escocés, era de protesta contra el escepticismo de Hume. Pero Reid, que consideraba este escepticismo como una conclusión lógica de la posición de Locke, hizo que su crítica acerca de Hume, fuera en realidad un disparo a Locke, *vía* Hume. Por otra parte, Reid se consideraba a sí mismo un continuador de la obra demoledora iniciada por Berkeley y mal terminada, a su criterio, por Hume. En el esquema lockiano mente, ideas, objeto de la vida psíquica, Berkeley eliminó el « objeto » ; Hume descartó el eslabón « mente » ; y Reid destruyó el factor « ideas ». Las « ideas » de Locke, como factores de una teoría de percepción y una teoría del conocimiento, no tenían razón de ser para Reid, puesto que para él « mente » y « objeto » bastaban como factores de ambas teorías. Claro es que el interés capital de Reid, era, como decimos, el de destruir las bases del escepticismo de Hume. Pero su actitud contra las « ideas » de Locke ofrece un ejemplo, especialmente para nosotros, de la manera única en que todo el edificio lockiano podía traerse al suelo. De ahí que Reid haya sido el único que ha podido poner manos a la tarea de elaborar una teoría del conocimiento con absoluta independencia de Locke ; y pudo tener por punto de partida un divorcio con « el lenguaje y las innovaciones ideológicas », introducidas por varias centurias de discusión filosófica, en el conocimiento de la vida mental.

Distinto es el caso de Herbart. Para él, no termina ninguno de

los tres factores del esquema lockiano. El «objeto», cierto es, constituye un factor más importante en su pedagogía, que el de la «mente» y el de las «ideas». Pero ¿no es acaso del «objeto» que Herbart deriva toda la dignidad de las «ideas» y no es de las «ideas» que luego procede, para él, la constitución total de la vida psíquica? Por otra parte, mientras que Reid, como hemos visto, se aleja, o trata de alejarse, de toda especulación filosófica, Herbart lleva a su psicología todo el mecanismo especulativo de su metafísica y este mecanismo no bastó para poner en jaque a la elaboración lockiana de la psicología de Descartes. Antes al contrario, las «facultades» ocultas, lockianas, de la substancia incorpórea y todopoderosa del escolasticismo que definió Descartes, resurgen como realidades de la vida psíquica estudiadas por el psicólogo desde el punto de vista de sus elementos constituyentes más simples, a la manera de arcos geométricos, que estudia la geometría después de subdividirlos en líneas rectas de dimensiones infinitesimales. De manera que todo el olvido de que esas subdivisiones de las «facultades» en unidades mentales son subdivisiones simbólicas y no corresponden a elementos mentales reales, toda la psicología asociacionista en una palabra, separa a los principios pedagógicos herbartianos de la obra de Herbart en la psicología.

LA ELIMINACIÓN DEL CONCEPTO DE «FACULTADES MENTALES» EN LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

La errónea noción de que el concepto de «facultades mentales» ha tenido su origen en Aristóteles y su fin en Herbart, ha sido criticada por nosotros por dos razones; una, porque entorpece nuestro conocimiento de la historia de la psicología; y otra, porque estudiando la psicología de Aristóteles y la de Herbart, hemos observado que la primera forma un sistema de conocimientos en el cual el concepto de «facultades» no tiene lugar alguno en que pueda existir; mientras que en la segunda constituye, por el contrario, un sistema del cual dicho concepto no puede eliminarse sin que ello implique la alteración del sistema total. En ambos casos, la presencia o ausencia del concepto «fa-

cultad » puede evidenciarse por su relación con todos los elementos del sistema reflexivo de que se trata. Varios hechos han facilitado, considerablemente nuestra tarea. Y lo que más lá ha facilitado, ha sido la circunstancia de que nos hemos ocupado de sistemas de psicologías cuyos principios o ideas generales se vinculan estrechamente con cada una de las distintas conclusiones o consecuencias a que tienden.

Distinto, muy distinto, es el caso que se nos presenta ahora al abordar el mismo problema en la psicología contemporánea. En lugar de sistemas cerrados y coherentes de doctrina, que pretenden o aspiran a dar con toda la verdad de los procesos, organización, y (hasta de) la realidad de la vida mental, hallamos en la psicología contemporánea, una gran cantidad de « verdades provisorias », por decir así, acerca de la vida mental, las cuales presentan a los ojos del psicólogo la doble validez de poder intervenir, ahora, en la solución de numerosos problemas que requieren su directa intervención, y de poder participar, algún día futuro, en la obtención de verdades como las que hoy preocupan a la epistemología o como las que en otros tiempos preocupaban a la « psicología racional ». William James, a cuyos *Principios de psicología* nadie poderemitirse demasiado, se dirige a los que censuran a la psicología por este carácter provisorio de sus verdades y les recuerda que cosa idéntica ocurre y ha sido el secreto de los grandes progresos del conocimiento humano en las demás ciencias. « Toda ciencia, dice, comienza por aceptar incondicionalmente (sin entrar en discusiones de especie alguna) cierta data y por dejar en manos de la filosofía o de otras ciencias (James dice de las otras disciplinas filosóficas) la tarea de escudriñar la verdad y la significación de dicha data. Así, por ejemplo, todas las ciencias presuponen un mundo material que existe en completa independencia de la mente que lo percibe; no les importan las tendencias a un puro idealismo a que nos lleva una actitud que se emancipa de esa presuposición. Las ciencias mecánicas van más lejos aún y sostienen que el mundo material presenta « masas » y ejerce « fuerzas », términos ambos que define fenomenológicamente sin preocuparse de ciertas cosas ininteligibles que ve en ellos mediante un examen detenido... La física adopta todas estas suposiciones y sin ob-

jección alguna habla de átomos, acciones distanciales, etc.; la química adopta luego todas las suposiciones de la física sin discutir las ni por un momento; y de la misma manera adopta la fisiología todas las que encuentra en la química. Ahora bien, la psicología como ciencia natural encara los hechos que estudia en forma igual a la que notamos en las demás ciencias naturales. Además del « mundo material » y todas sus determinaciones supuestas en las demás ciencias, la psicología supone la existencia de otro orden de cosas al cual considera su dominio de estudio y cuyas implicadas significaciones y verdades pone en manos de disciplinas filosóficas más desarrolladas (1).

Esta cita no tiene propósitos apologéticos. No nos interesa justificar ninguna de las posiciones en que el crítico pueda colocar a la psicología. Aunque en el pasaje citado, Willian James ha tenido un propósito de crítica, la reproducción que de él hacemos tiene por único objeto el de presentar en la forma más adecuada que creemos posible, la noción que puede considerarse fundamental de la psicología contemporánea.

Según esta noción, la « mente », la « conciencia », el « alma », no es más que una representación figurada de una realidad cuyas manifestaciones se producen en el orden de los fenómenos naturales y sociales. El valor de la representación estriba en dichas manifestaciones. Conocer la « conciencia » significa poseer una técnica, un lenguaje para conocer las cosas presentadas por la « conciencia ». La « mente », los « estados del alma », las « actividades mentales », las « funciones de la mente », *no constituyen existencias*, no son siquiera realidades sociales o naturales; son indicaciones, significan, son significados que presentan cierta docilidad a la técnica del psicólogo para que éste pueda concebir y manejar, conocer y dominar las existencias y las realidades sociales y naturales que sugieren, indican o significan; son hechos similares a los que constituyen el objeto de estudio del paleontólogo. Los fósiles y las indicaciones geológicas, las huellas dejadas por seres vivientes de otras eras, toda la colección de descubrimientos que preocupan a un Ameghino, *no son vida*, ni son los objetos que ponen límite a sus empeños

(1) Introducción a la edición compendiada de *Principles of Psychology*.

de investigador; su interés primordial es el de conocer una vida dada; pero esta vida está significada en aquellos objetos; por eso, los hace su gran preocupación y la materia de todos sus años de labor; con ellos, espera reconstruir la vida en que está interesado. Cosa igual sucede con el psicólogo contemporáneo. Su labor tiene que ver con la minuciosa investigación de hechos especiales; los estados de conciencia, si se quiere. Pero los estados de conciencia no *son vida mental*, ni son los objetos que ponen límite a sus empeños de investigador; su interés primordial es el de conocer el proceso, el origen y las causas de esas manifestaciones sociales y naturales que él mismo llama vida mental y que está significada en esos objetos o estados de conciencia; por eso los hace su preocupación y la materia de toda su labor; con ellos espera reconstruir la vida mental en que está interesado.

Suponer que estos estados de conciencia son existencias que ofrecen al psicólogo un material listo de labor es, en la psicología contemporánea, un doble error. Por una parte, es caer en el error en que incurrieran las psicologías anteriores a nuestros días, al suponer que los términos simbólicos en que concebían la mente, eran elementos y unidades en que la mente, se subdividía o que podían servir de base a la constitución de cada una de las actividades de la mente. Por otra parte, es caer en el peor de los casos de la «falacia psicológica» que consiste en confundir una experiencia mental en sus caracteres presentados al que es objeto de ella, con una experiencia mental en sus caracteres presentados al psicólogo que la analiza.

Que el error se cometa ahora en algunas esferas, no debe preocuparnos mayormente. Deficiencia será de quien en él incurra. Muchos autores, que sin haber sido laboriosos investigadores de problemas psicológicos especiales, se imponen la tarea de escribir tratados de psicología, incurren por cierto en el error a causa de tener que presentar los hechos de la psicología contemporánea en forma adecuada para ser enseñados. En errores similares, y por las mismas razones, incurren también autores de tratados de física y de química. Pero en todas estas ciencias, el obrero intelectual dedicado a ellas, está libre de la falacia que señalamos. El psicólogo, en efecto, está siempre interesado

en ciertos actos, ciertas operaciones, ciertas actividades, que, si a veces no aparecen en sus investigaciones como interés capital suyo, es porque se dan por consabidas; a la larga resurgen como contralor de su análisis y como objeto principal de su síntesis.

Esta actitud de hipotetizar, cual si fueran las actividades mentales hechos hipotéticos, y redimirlas luego con los resultados de interpretaciones obtenidas por el empleo de esos hechos hipotéticos, es la actitud que palpita en el fondo de todas las diferencias que separan a la psicología contemporánea de las psicologías anteriores. Y a la misma actitud podemos trazar la eliminación del concepto de « facultades mentales » en la psicología contemporánea. Veamos, por ejemplo, el significado que puede tener el término « facultad », cuando es empleado por el psicólogo en nuestros días. Tomemos por caso las obras de William James, en las cuales, además de aparecer el vocablo « facultad » unas cien veces, vemos de cuando en cuando exposiciones que se hacen en una terminología que, a primera vista, nos asocia la que han empleado los cultores de la « psicología de las facultades (1). »

A. A. JASCALEVICH.

(1) « La psicología de nuestros días, dice V. G. en el compendio ya citado, observa que nuestras facultades mentales están *adaptadas* de antemano a los caracteres del mundo en que vivimos; adaptadas, quiero decir, para salvaguardar la seguridad y la prosperidad de nuestra existencia. »